

# LA LECTURA DE PARMÉNIDES EN LA FÍSICA DE ARISTÓTELES

Ignacio Guiu  
*Universidad de Barcelona*

## Resumen

La intención de este artículo es esclarecer la crítica aristotélica a quien pasa por ser el padre de la metafísica. Toda la crítica de Aristóteles a Parménides en la *Física* se centra en la afirmación “todo es uno”. Aunque enfrentarse a la tesis central del monismo no sea encarar directamente el argumento parmenídeo que afecta a la realidad del cambio, sin embargo, Aristóteles considera de especial importancia examinarlo. Y a nosotros nos puede ayudar a hacernos una idea de cómo entendió Aristóteles el eleatismo.  
*Palabras clave:* Metafísica, Parménides, Eleatismo, Aristóteles.

## Abstract

This paper tries to make sense of Aristotle's criticism of the man who, if anyone, deserves to be called the father of metaphysics. The bulk of Aristotle's criticism of Parmenides in the *Physics* concerns the claim that all things are one. To criticize this central monist tenet is not to come face-to-face with the Parmenidean argument that directly affects Aristotle's account of change, but it is important to examine it carefully all the same: it is the crux of Eleatic Monism; Aristotle's attack upon it does much in the way of helping us to see how Aristotle understood the Eleatic view.  
*Keywords:* Metaphysics, Parmenides, Eleatic view, Aristotle.

## 1. La metafísica parmenídea como monismo “materialista”

Aristóteles ha dedicado a la escuela eleática y, en especial, a Parménides algunas de las páginas más profundas y difíciles de su producción. Su crítica a la tesis parmenídea “Todo es un solo ser” se halla, princi-

---

*Recibido: 23/03/06. Aceptado: 25/10/07.*

palmente, en *Física* I, 2-3. Sobre este texto voy a centrar mi atención, comentándolo en sus líneas fundamentales.<sup>1</sup> El capítulo 2 se abre con una reflexión sobre el número de los principios:

“Ha de haber necesariamente o un principio o muchos. Si es uno, tendrá que ser o inmóvil, como dicen Parménides y Meliso, o en movimiento, como afirman los físicos, algunos de los cuales dicen que el primer principio es aire, otros que agua. Pero si son muchos, tendrán que ser o finitos o infinitos (...). De la misma manera proceden los que investigan cuántos seres (*ta onta*) hay; pues están buscando primero si aquello de que constan los seres es uno o muchos, y en el caso de que sean muchos, si son finitos o infinitos [en número]. Por lo tanto, éstos también investigan si los principios y los elementos son uno o muchos” (*Phys.*, I, 2, 184b 15-25).<sup>2</sup>

Apenas iniciamos la lectura, nos sorprende la interpretación que hace Aristóteles de Parménides como uno más entre quienes investigaron acerca del principio. Es bien sabido que el término *archê* no aparece en el Poema. Quizás consciente de ello, Aristóteles se apresura a justificar su punto de vista, y el discurso declina, en un segundo momento, en los seres, *ta onta*. Aristóteles parece tener aquí presente esa breve historia de la filosofía que Platón lleva a cabo en el *Sofista*, donde la pregunta por el ser se resuelve en *cuántos y cuáles seres hay*.<sup>3</sup> Será precisamente en la perspectiva de la cantidad, la primera que interesó a los filósofos, donde Platón sitúa también a Parménides.

<sup>1</sup> Entre los comentarios modernos, véase W. D. Ross, *Aristotle's Physics*. A revised text with introduction and commentary, Clarendon Press, Oxford 1936; S. Mansion, “Aristote, critique des Eléates”, *Revue philosophique de Louvain*, 51 (1953), pp. 165-186; G. Reale, “L'impossibilità di intendere univocamente l'essere e la “tavola” dei significati di esso secondo Aristotele”, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 56 (1964), pp. 289-326 (en especial, pp. 294-314); W. Charlton, *Aristotle's Physics I, II*. Translated with Introduction and Notes by, Clarendon Press, Oxford 1970; G. A. Spangler, “Aristotle's criticism of Parmenides in *Physics* I”, *Apeiron*, 13 (1979), pp. 92-103. Es también de gran utilidad la obra de H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1935 (traducción castellana: UNAM, México 1991).

<sup>2</sup> En cuanto al texto griego de la *Física*, sigo la edición bilingüe de J. L. Calvo Martínez (Alma Mater, CSIC, Madrid 1997). Sigo parcialmente la traducción de G. R. De Echandía (Gredos, Madrid 1995), aunque he tenido también en cuenta las de J. L. Calvo Martínez y M.D. Boeri (*Física. Libros I-II*, Biblos, Buenos Aires 1993).

<sup>3</sup> “A mi juicio, tanto Parménides como aquéllos que alguna vez se propusieron determinar sobre los seres (*ta onta*) cuántos (*posa*) son y de qué clase (*poia*), se dirigieron a nosotros con ligereza” (*Soph.* 242c). También en Isócrates, *Antid.* 268 hallamos una clasificación de las doctrinas filosóficas en función del número de primeros principios. Debo al prof. L. Bredlow esta indicación, a quien agradezco sinceramente su gentileza en leer el manuscrito y hacerme las correcciones y sugerencias oportunas.

Pero Aristóteles entiende que la investigación de los antiguos por el número de seres coincide con la investigación por el número de principios, y de ahí la forma que adopta el inicio del capítulo. Así, admitir un solo principio significa tanto como admitir un solo ser; o mejor, hablar de un solo ser significa en realidad hablar de un solo principio. Esto es importante para una interpretación de Parménides, donde la afirmación de la unidad no necesariamente ha de excluir la pluralidad. Pero, ¿por qué coinciden ambas investigaciones? Y ¿de qué principio se trata? La razón —sugerida por las expresiones “aquello de que constan”, “elementos”— es que los antiguos filósofos sólo conocieron la causa material, y apenas trataron de otras causas. En este sentido, Parménides admitiría un solo ser inmóvil *porque* admite un solo principio *material* inmóvil. Esto nos remite a *Metafísica*, I, c. 3:

“De los que primero filosofaron, la mayoría pensaron que los únicos principios de todas las cosas (*pantôn*) son de índole material: y es que aquello de lo cual están constituidos todos los seres (*hapanta ta onta*), y a partir de lo cual primeramente se generan y en lo cual últimamente se corrompen, permaneciendo la substancia por más que ésta cambie en sus cualidades, eso dicen que es el elemento (*stoicheion*), y eso es el principio de los seres, y de ahí que piensen que nada se genera ni se destruye, puesto que tal naturaleza se conserva siempre (...). Por lo que se refiere al número y a la especie de tal principio, no dicen todos lo mismo, sino que Tales, el iniciador de tal filosofía, dice que es el agua (...). A partir de estas indicaciones cabría, ciertamente, suponer que la única causa es la que se dice de índole material. Sin embargo, al avanzar de este modo, el asunto mismo les abrió el camino y los obligó a seguir buscando. Pues si bien es verdad que toda generación y corrupción tiene lugar, antes que nada, a partir de algo, sea uno o múltiple, ¿por qué sucede esto, y cuál es la causa? (...). Ahora bien, buscar esta causa es buscar el otro principio: en nuestra terminología, aquello de donde procede el comienzo del movimiento. Ciertamente, los que al principio emprendieron este proceso y afirmaron que el sujeto es uno solo (*hen phaskontes einai to hypokeimenon*), no se plantearon esta dificultad, sino que algunos de los que afirman [que el sujeto es] uno, como derrotados por esta búsqueda, dicen que lo uno es inmóvil y también la naturaleza entera, no sólo en cuanto a la generación y corrupción (pues esto venía ya de antiguo y todos coincidían en ello), sino también en cuanto a toda otra clase de transformación (*metabolên*): y esto es lo peculiar de ellos. Así pues, ninguno de los que afirman que el todo es uno (*hen phaskontôn einai to pan*) llegó a vislumbrar también este tipo de causa excepto, tal vez, Parménides, y éste en la medida en que propuso que hay no sólo una [causa], sino también, en un cierto sentido, dos causas. Por el contrario, quienes ponen más de un principio —por ejemplo, lo caliente y lo frío, o el fuego y la tierra— cuentan con una posibilidad mayor de explicación: en efecto, recurren al fuego como si éste poseyera naturaleza motriz, y al agua y la tierra y los cuerpos semejantes como si poseyeran la naturaleza contraria” (*Met.* I, 3, 983b 6-984b 8).<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Sigo la edición trilingüe de V. García Yebra (2ª ed., Gredos, Madrid 1982), aunque he tenido muy en cuenta la traducción de T. Calvo Martínez (Gredos, Madrid 1994).

Este texto, en evidente continuidad con la *Física*, nos ofrece algunas claves de interpretación importantes. La pregunta por el número de seres significa en realidad una “resolución al fundamento” de *todas las cosas*. Quienes afirman, por ejemplo, que sólo hay un ser, no están diciendo en principio que sólo haya una cosa, sino que el todo, el universo entero (*to pan*) se resuelve como en su fundamento en una sola naturaleza o ser. En el caso concreto de Parménides, el *elemento* de los seres es ser (y no, ninguno de los elementos físicos: agua, aire, etc.). Pero resulta que, cuando ese fundamento buscado es de índole material, entonces el principio (o principios) que llamamos elemento viene a ser la única cosa que hay, porque todo son variaciones de lo mismo. Si todo es de agua, en verdad sólo hay una única cosa: agua. En la pregunta por el *número* de seres, está implícita la causa material como única causa.

El texto de la *Metafísica* dice también algo importante acerca de la escuela eleática: la inmovilidad del ser es consecuencia de su unidad. Porque el sujeto es uno, es inmóvil; y por lo mismo, también es inmóvil el universo entero (por esa esencial unidad del fundamento material con todo, *pan*). Pero queda por explicar por qué el monismo eleático excluye toda clase de cambio —esto es lo peculiar de ellos—, y no sólo el substancial. La referencia a dos causas de orden eficiente en Parménides se nos aclarará en el capítulo quinto, en el marco de la interpretación aristotélica de la relación entre *alethêia* y *doxa*. En cualquier caso, y en lo que se refiere a una interpretación de Parménides, el texto deja bien claro lo siguiente: Parménides no ha trascendido una consideración materialista del universo, entendiendo por “materialista” una consideración en términos sólo de causalidad material.<sup>5</sup> Con su “*ser uno*”, no pretende responder a ninguna otra pregunta que no sea “¿de qué están hechas todas las cosas?”, aunque Aristóteles reconoce que quizá pudo advertir la pregunta “¿de dónde proviene el inicio del movimiento?” y dar una respuesta, no ya desde el elemento “ser”, sino a partir de otros principios físicos.

Pero, ¿acaso no es cierto que el mismo Aristóteles en *Metafísica* I, 5 adscribe a Meliso, no a Parménides, un monismo materialista (*kata tèn hylên*), reconociendo en cambio en Parménides otro monismo, que podríamos llamar lógico o según razón (*kata ton logon*)? Leamos el texto:

“Por lo dicho puede verse suficientemente el pensamiento de los antiguos que afirmaron la pluralidad de los elementos de la naturaleza. Algunos, en cambio,

---

<sup>5</sup> Ponemos “materialista” entre comillas porque, estrictamente hablando, Parménides no habla de materia en su *Poema*.

hablaron del todo como si fuera una sola naturaleza; pero no todos con igual perfección o conformidad con la naturaleza. Para nuestra actual investigación de las causas no interesa en absoluto tratar de ellos (pues no hacen como algunos fisiólogos, que, aunque suponen uno lo que es (*hen hypothemenoi to on*), generan [el todo], sin embargo, a partir de lo uno como de materia (*ex hylês tou henos*), sino que hablan de otro modo. Aquéllos, en efecto, añaden el movimiento [a lo uno] al generar el todo, mientras que éstos dicen que es inmóvil). Sin embargo, hay un punto que corresponde a la presente investigación. Parménides, en efecto, parece alcanzar lo uno según la razón (*kata ton logon*), y Meliso, según la materia (*kata tèn hylên*) (por eso aquél afirma que es finito, y éste, que es infinito). En cuanto a Jenófanes, que sentó antes que éstos la doctrina de lo Uno (pues se dice que Parménides fue su discípulo), no aclaró nada, ni parece haber vislumbrado ninguna de estas dos naturalezas, sino que, habiendo dirigido la mirada a todo el cielo, afirma que lo Uno es Dios. Estos, pues, como hemos dicho, deben ser omitidos en la presente investigación; dos de ellos, Jenófanes y Meliso, totalmente, por ser demasiado rústicos. Parménides, en cambio, manifiesta en sus palabras una visión más profunda. Considerando, en efecto, que, fuera de lo que es, lo que no es nada es, opina que necesariamente existe una sola cosa, lo que es, y ninguna otra (acerca de lo cual hemos hablado con más detalle en la *Física*). Pero, viéndose obligado a tener en cuenta los fenómenos, y al opinar que lo uno según el concepto, es múltiple según los sentidos (*kata tèn aisthêsín*), también él afirma que son dos las causas y dos los principios, lo caliente y lo frío, como si dijera el fuego y la tierra; y pone lo caliente en el orden del ser, y lo otro, en el del no ser” (*Met.* I, 5, 986b 8-987a 2).

Este monismo atribuido por Aristóteles a Parménides ha de ser compatible con la afirmación, leída anteriormente, de que los eleatas no supieron ir más allá de la pregunta por la “materia” del universo. Este último texto viene tras una exposición del pitagorismo, que pone el número como “la materia de los seres” (*hôs hylên tois ousi*, 986a 17). Aristóteles no duda en considerar los principios de los pitagóricos como elementos materiales. Pero, a su vez, “los elementos del número son lo Par e Impar, finito aquél e infinito éste, y lo uno se compone de ambos (en efecto, es par e impar), y el número procede de lo uno, y los números, como queda dicho, constituyen el cielo entero” (986a 17-21). Pues bien, de la misma manera que la concepción materialista del pitagorismo admite un elemento finito y otro infinito, también el materialismo eleático admite el ser como elemento *infinito*, en el caso de Meliso (asimilable a la infinitud de la *materia*) y el ser como elemento *finito*, en el caso de Parménides (asimilable a la finitud de la *forma*, resolviendo así el cuarto miembro de la proporción). En cualquier caso, no se nos dice que Parménides haya vislumbrado la unidad propia de la causa formal, pues Aristóteles sólo le reconoce, además de la causalidad material, la eficiente.

Pero podemos pensar también que el monismo materialista del “ser uno” es *kata ton logon* (en oposición a *kata tèn hylên*) porque la unidad del ser deriva de un concepto unívoco de ser (asimilable a la unidad propia de todo género o especie o forma) según el siguiente argumento: “Considerando que fuera de lo que es, lo que no es nada es, opina que necesariamente existe una sola cosa, lo que es, y ninguna otra”, *para gar to on, to mê on ouden axiôn einai, ex anankês hen oietai einai, to on, kai allo ouden* (986b 28-30).<sup>6</sup> Y Aristóteles remite a la *Física*, donde ha criticado precisamente el univocismo implícito en dicho razonamiento, cuando en verdad “ser se dice en muchos sentidos”. Por eso, la respuesta de Aristóteles a Parménides se halla en la afirmación: “ser no es un género”.<sup>7</sup>

El texto nos dice entonces que el univocismo lógico ha podido traer como consecuencia, en el orden ya de lo real, un monismo metafísico materialista. Una metafísica monista materialista está esencialmente ligada a una lógica univocista. A los ojos de Aristóteles, la filosofía de Parménides bien puede ser la ontologización de un univocismo lógico,<sup>8</sup> o, si se

---

<sup>6</sup> Según Mario Untersteiner, en la aceptación del uno como predicado del ser, ha influido de manera particular este silogismo presentado por Aristóteles. Pero Aristóteles depende de Platón. Y es Platón quien pone el *hen* en lugar del *on* como sujeto de la tesis parmenídea y, por lo mismo, transforma una doctrina del ser en una doctrina del Uno y de la Unidad. Pero el problema del poema didáctico no es lo uno, sino el ser. En Platón se halla, pues, la primera falsificación de Parménides (M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, La “Nuova Italia” editrice, Firenze 1958 (reimp: 1967), pp. XXXIV-XLIII). Pero el *uno* no es sino el *ser* único, podríamos contestar a Untersteiner.

<sup>7</sup> Sigo a Santo Tomás, para quien la unidad “según el concepto” es la unidad del concepto unívoco, que es la unidad propia de todo género o especie o forma. Unifica así en una única interpretación las dos lecturas: “Parmenides enim qui fuit unus ex eis, videtur tangere *unitatem secundum rationem*, idest *ex parte formae*. Argumentatur enim sic. Quicquid est praeter ens, est non ens: et quicquid est non ens, est nihil: ergo quicquid est praeter ens est nihil. Sed ens est unum. Ergo quicquid est praeter unum, est nihil. In quo patet quod considerabat ipsam rationem essendi quae videtur esse una, quia non potest intelligi quod ad rationem entis aliquid superveniat per quod diversificetur: quia illud quod supervenit enti, oportet esse extraneum ab ente. Quod autem est huiusmodi, est nihil. Unde non videtur quod possit diversificare ens (...). Sed in hoc decipiebantur, quia utebantur ente quasi una ratione et una natura sicut est natura alicuius generis; hoc enim est impossibile. Ens enim non est genus, sed multipliciter dicitur de diversis. Et ideo in primo Physicorum dicitur quod haec est falsa, Ens est unum: non enim habet unam naturam sicut unum genus vel una specie” (*In I Metaph.* lect. 9, nn. 138-139).

<sup>8</sup> Es la tesis defendida por Guido Calogero, uno de los grandes intérpretes de Parménides del siglo XX. Calogero ha insistido en la doble naturaleza *logico-ontológica* de la filosofía de Parménides y en su “originario logicismo ontologizante” (G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*. Nuova edizione accresciuta di due appendici, “La Nuova Italia”, Firenze

prefiere, una derivación desde la Lógica a la Metafísica como doctrina de lo real. Esto es lo que leemos en el tratado *Acerca del cielo* III, 1.

“Quizá lo primero que habría que estudiar es si la generación existe o no. Los que primero filosofaron acerca de la verdad discreparon tanto de los argumentos que nosotros exponemos ahora como entre sí. En efecto, una parte de ellos elimina por completo la generación y la corrupción; pues dicen que nada de lo que es se genera ni se destruye, sino que sólo nos lo parece. Fueron Meliso y Parménides y sus seguidores, que, aunque expongan correctamente otras cosas, no hay que creer, pese a ello, que hablen desde un punto de vista físico; en efecto, que algunas cosas sean ingeneradas y totalmente inmóviles es más propio de una investigación distinta y anterior a la investigación natural. Ahora bien, aquéllos, como suponían que no había nada aparte de la substancia de las cosas sensibles y por otro lado fueron los primeros en concebir tales naturalezas [ingeneradas e inmóviles] como condición para cualquier conocimiento o inteligencia, como resultado transfirieron a aquéllas [las cosas sensibles] razonamientos derivados de éstas [las naturalezas ingeneradas e inmóviles]” (*De Caelo* III, 1, 298b 11-24).<sup>9</sup>

En este texto, que se centra, no en la unidad, sino en la inmovilidad del ser parmenídeo, se nos dice que la afirmación de un solo ser *inmóvil*

---

1977 (1ª: 1932), p. 36). El punto de partida de Parménides es que el pensar se halla expresado en el ser (*en hōi pephatismenon estin*, B8, 35). Esto es lo que ha visto Calogero, y que pone en serios apuros la interpretación corriente según la cual el ser se expresa en el pensar. Pero no es esto lo que dice Parménides. El habla de un ser que pronuncia, expresa o dice el pensar. Y el ser que expresa el pensar no puede ser otro que el ser del juicio, el verbo ser como cópula cuya cristalización ontológica es el ser. En el fondo, se trata de poner en claridad la relación entre lenguaje, pensamiento y realidad. El ser parmenídeo no será sino la hipostatización ontológica de aquel ser de la afirmación que por su absoluta indeterminación recibirá en Aristóteles el nombre de *on monachôs legomenon*. Pero Calogero aclara que esta hipostatización no hay que tomarla en un sentido propio, puesto que en Parménides la constatación del ser lógico no es un punto de partida que se abandona para alcanzar el ser ontológico, sino más bien como el campo de realización del ser ontológico, y la ontologicalidad del ser lógico está en función de la ausencia de distinción o, si se prefiere, en función de una unidad indiferenciada, entre los dos planos de lo lógico y lo ontológico. Este es el texto: “L’essere parmenideo, dunque, s’è chiarito su ogni documento, non è che l’ipostatizzazione ontologica di quell’essere dell’affermazione che per la sua assoluta indeterminatezza verrà poi chiamato di Aristotele col nome di *on monachôs legomenon*. Ipostatizzazione, s’è detto; purchè, naturalmente, la parola non sia presa in senso specifico, visto che in Parmenide la constatazione dell’essere logico non è tanto un punto di partenza per salire all’affermazione dell’essere ontologico quanto il campo della stessa realizzazione di quest’ultimo, e che l’ontologicalità del logico è appunto in funzione dell’assenza di una distinzione specifica tra i due piani di considerazione” (pp. 23-24). Clara influencia hegeliana del ser como elemento del pensar, de un puro ser resuelto como puro pensar en unidad indiferenciada. Pero el logicismo parmenídeo está ahí, y Calogero entronca con la interpretación aristotélica.

<sup>9</sup> Sigo substancialmente la traducción de M. Candel (Gredos, Madrid 1996).

es contraria a la Física, y, por lo tanto, no es tarea suya refutarla. Dicha tarea pertenece a una investigación anterior por naturaleza, que no es otra que la filosofía primera o metafísica. Este será precisamente el motivo de la segunda sección del texto de la *Física* que estamos comentando (I, 2, 184b 25-185a 20). Nos confirma además en algo que ya sabemos: la concepción de un único ser no excluye un universo de cosas, pues la afirmación de que hay un solo ser está estructuralmente ligada al todo (*to pan*) como su momento último de resolución.<sup>10</sup> En efecto, la fórmula habitualmente empleada por Aristóteles (y Platón) para definir la filosofía de Parménides es *einai hen ta panta*: “todas las cosas son una sola”, a saber, ser.

Pero el texto es importante sobre todo porque añade el error que, a juicio de Aristóteles, subyace en la concepción eleática de la realidad: la transferencia de lo que sólo es verdad en el orden inteligible al orden de lo sensible.<sup>11</sup> Lo que es verdadero para el pensar no necesariamente ha de ser verdadero para el ser (sensible), precisamente porque la naturaleza espiritual del *nous* impone unas características que no se hallan en la realidad sensible. Y así, la cosa entendida aunque se entienda abstractamente, tiene ser concretamente. Es posible que Aristóteles tenga aquí presente a Parménides cuando decía: *to gar auto noein estin te kai einai*, “porque lo mismo es pensar y ser” (B3). Aristóteles hará suya la identidad parmenídea de pensar y ser: conocer no es una relación, sino una unidad; pero es una unidad en el acto, no en la potencia. Aristóteles no volverá, en su crítica a Parménides, sobre este error de la transferencia ilegítima. Pero es el error de fondo, que está en la raíz del univocismo parmenídeo. Es, en definitiva, la denuncia de una Metafísica como Lógica. Y Platón será el heredero directo de esta metafísica logicista.

En la última parte de *Metafísica* I, 5, hallamos la interpretación aristotélica de la relación entre verdad y opinión, que no deja de sorprender

<sup>10</sup> Los términos en plural que aparecen en algunos fragmentos de Parménides, a saber, *apeonta-pareonta* (B4, 1), *mê eonta* (B7, 1) sin duda quieren expresar ese universo material del que Parménides quiere dar cuenta; pero esa pluralidad de seres sólo se entiende a la luz de su substancia, que no es otra que el elemento ser.

<sup>11</sup> El texto es también importante entre los estudiosos de Parménides porque en el comentario que de él hace Simplicio, se citan por única vez los versos 31-32 de B1, tan decisivos para la mayoría de intérpretes (cf. G. Reale-L. Ruggiu, *Parmenide. Poema sulla Natura*, Bompiani, Milano 2003, pp. 200-208). Sobre Simplicio, intérprete de Parménides, véase A. Stevens, *Postérité de l'être. Simplicius interprète de Parménide*, Ousia, Bruxelles 1990 ; E. Ducci, “Il *to eon* parmenideo nella interpretazione di Simplicio”, *Angelicum*, 40 (1963), pp. 173-194; 313-327.



a los intérpretes de Parménides. La referencia a los principios físicos caliente-frío o fuego-tierra es descuidada, pues en el Poema se habla de Fuego (o Luz) y Noche. Pero sorprende más aún la asociación de los dos principios físicos con el ser y el no-ser.<sup>12</sup> En cuanto a la relación entre las dos partes del Poema, Parménides se habría visto obligado a elaborar una cosmología para no entrar en flagrante contradicción con la evidencia, convencido como está Aristóteles de la realidad evidente del movimiento. Ahora aparece la expresión *kata ton logon*, pero esta vez en oposición a *kata tèn aisthêsin*. El sentido es claro: Parménides ha cedido en su monismo lógico “forzado a atenerse a lo que es manifiesto”. Sin embargo, las expresiones “según la razón” y “según la sensación”, nos recuerdan un doble orden, el sensible y el lógico, así como un conflicto no resuelto entre la mente y los sentidos.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Quizá en una lectura más atenta del texto de Aristóteles, Parménides no habría *identificado* la Noche con el no-ser, sino que la habría situado con el no-ser. La Noche es como el no-ser y, por lo tanto, tan inadmisible es que haya no-ser como que haya Noche. Así pues, la cosmología parmenídea sería un monismo del Fuego (cf. A. Finkelberg, “Parmenides: Between Material and Logical Monism”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 70, 1 (1988), p. 9). A mi juicio, la Noche es lo que los *mortales*, en sus creencias erradas, consideran “no-ser” (lo negativo, la oscuridad, la muerte, etc.), porque no son capaces de ver las “obras invisibles” (B10, 3) de la luz dentro de la tiniebla. Por otra parte, hay quien ve aquí un claro indicio de que los principios de la cosmología parmenídea son ser y no-ser (cf. A. A. Long, “The Principles of Parmenides’ Cosmogony”, *Phronesis*, 8 (1963), pp. 90-107). Son intérpretes convencidos de que el testimonio de Aristóteles puede ser valioso para entender la física parmenídea.

<sup>13</sup> En el tratado *Acerca de la generación y corrupción*, I, 8, se presentan razonamientos que refuerzan con necesidad el monismo eleático. Pero el texto se caracteriza por el fuerte contraste entre razón lógica y experiencia sensible, y confirma este sentido de *kata ton logon* en oposición a *kata tèn aisthêsin*: “Así, algunos antiguos pensaron que el ser (*to on*) por necesidad es uno e inmóvil, pues no hay vacío y, al no haber un vacío que exista separadamente, no es posible el movimiento, agregando que no puede haber pluralidad, si no hay nada que las mantenga apartadas. Consideran, además, que si alguien piensa que el todo no es continuo, sino dividido en partes que están en contacto, con ello no hace nada diferente de afirmar la existencia de la pluralidad (y no de lo uno) y del vacío. Porque si el todo es completamente divisible, no hay lo uno ni tampoco, en consecuencia, la pluralidad, sino que el todo es vacío. Por otra parte, parece una ficción arbitraria suponerlo divisible en algunos puntos y en otros no; pues, ¿hasta qué medida será divisible? Y ¿por qué una parte del todo tendrá esa característica de ser indivisible y plena, mientras que otra parte estará dividida? Además, de la misma manera opinan que es necesario negar la existencia del movimiento. Así, *sobre la base de estos razonamientos, sobrepasando y despreciando la sensación, ya que están constreñidos a seguir sólo la razón, afirman que el todo es uno e inmóvil*, y algunos también que es infinito, pues, de lo contrario, el límite limitaría contra el vacío. De esta manera y por estas causas aquellos filósofos expresan su opinión acerca de la verdad. Por lo demás, si bien

Volviendo a lo esencial: Aristóteles sitúa a Parménides en la tradición de quienes se preguntaron sólo o fundamentalmente por la materia, esto es, por aquello de que están hechas las cosas. Ciertamente el ser de Parménides no es nada físico, no es agua, no es fuego..., sino metafísico. Es indefinido físicamente, como en Anaximandro. Pero es de índole material: todo lo llena y atraviesa el ser, porque todo lo conjuga el verbo ser en un sentido único y absoluto (*haplos*).

El texto de la *Física* continúa en una segunda sección explicando que no corresponde a la Física refutar a Parménides y Meliso, y ello por razón tanto de sus premisas como de sus argumentos. La premisa “*hay un solo ser e inmóvil*” niega que pueda ya ser principio, pues un principio es obviamente un principio de alguna o algunas cosas, y la Física es una investigación acerca de los principios: la Física presupone la pluralidad, y no puede ya discutir con los “monistas”. Ahora bien, como la afirmación de un único principio material no excluye *a priori* un universo de cosas, aunque sí una verdadera alteridad (todas las cosas de agua no son *otra* cosa que agua; todos los seres no son *otra* cosa que ser), quizá sería más exacto decir que la Física como investigación de *principios* presupone la alteridad, pues se es principio de lo *otro* de sí, y si no, no se es principio. Parménides rechaza la Física porque su filosofía es un monismo materialista. La materia puede entrar como principio de una auténtica Física (respetuosa de la pluralidad y alteridad) si y sólo si no es el único principio.

Y tampoco le corresponde a la Física resolver sus argumentaciones. Ninguna ciencia está obligada a resolver argumentos erísticos. Y las argumentaciones de Parménides y Meliso son erísticas, y pecan tanto en la materia como en la forma. Pero hay otra razón. Una ciencia está obligada a resolver los argumentos que concluyen alguna falsedad a partir de sus principios, y no de principios contrarios. Por eso, no es tarea del geómetra refutar a Antifón, porque éste se sirvió de principios contrarios a la geometría; en concreto, que el arco no es siempre divisible en dos mitades. Y la afirmación de un solo ser *inmóvil* es contraria a la Física,

---

*según los razonamientos* las cosas parecen así, según los hechos (*ta pragma*) este tipo de opinión resulta poco menos que una locura, pues nadie entre los locos se encuentra hasta tal punto fuera de sí como para considerar que el fuego y el hielo son una misma cosa; y, en todo caso, solamente entre lo que es bello y lo que parece serlo por obra de la costumbre algunos, a causa de su locura, creen no encontrar diferencia” (*De gen. et corr.* I, 8, 325a 2-23. La cursiva es nuestra). Sigo substancialmente la traducción de E. La Croce (Gredos, Madrid 1998).

que da por supuesto que todas o algunas cosas se mueven.<sup>14</sup> Sin embargo, como el monismo parmenídeo plantea problemas para la física, conviene tratar aquí de él; aunque brevemente, porque esta investigación pertenece propiamente a la filosofía primera.

## 2. El carácter contradictorio del monismo eleático

El texto de la *Física* entra ya en la crítica del eleatismo, reducido a la fórmula “*einai hen ta panta*”. Ahora bien, en la medida en que Aristóteles lo inscribe como una más entre las investigaciones de los antiguos acerca del número de los principios y los elementos, dicha fórmula encierra una “reducción al fundamento” del universo entero en la línea de lo material, y afirma que todos los seres son *un ser* como elemento. Nos hemos ocupado de ello en las páginas precedentes. Pero que todos los seres sean un ser reclama una doble investigación: una, acerca del sentido en que todo *es* uno, todo es un *ser*; otra, acerca del sentido en que todo es *uno*, todo es *un ser*. Empecemos por la primera, acerca del sentido de *ser*.

“El punto de partida más apropiado, dado que se dice ser en muchos sentidos (*pollachôs legetai to on*), es preguntarse a cuál de los sentidos se refieren los que dicen ser uno todas las cosas (*einai hen ta panta*): si quieren decir que todas las cosas son substancias o cantidades o cualidades; y, a su vez, si todas las cosas son una única substancia (como un solo hombre o un solo caballo o una única alma), o bien cualidad, y ésta una (como blanco o caliente o alguna otra similar). Pues todas ellas son muy diferentes e imposibles de afirmar” (*Phys.* I, 2, 185a 20-27).

Aristóteles sitúa la noción de ser en el centro de su investigación metafísica, como hizo también Parménides, cuando afirma que el sujeto de la metafísica es lo que es en tanto que es.<sup>15</sup> Pero, como se dice ser (“lo que *es*”, *to on*) en muchos sentidos, habrá que preguntarse en qué sentido lo dicen los eleatas referido al Todo. No sólo aquí, sino en general, cuando Aristóteles se refiere a la diversidad de sentidos del ser, piensa en el ser

---

<sup>14</sup> Pero la tesis radical del Eleatismo es la unidad, pues fue ésta la que les obligó a afirmar la inmovilidad, como hemos visto en la *Metafísica*. El ejemplo de la opinión de quien dijera que lo que es, es un solo hombre muestra que es el monismo lo que define fundamentalmente, a los ojos de Aristóteles, la filosofía de Parménides (y Meliso), y la causa de su carácter *meta-físico*.

<sup>15</sup> “Hay una ciencia que contempla lo que es en tanto que es (*to on hêi on*) y aquellas cosas que le pertenecen de suyo” (*Met.* IV, 1, 1003a 21-22).

categorial o ser *como predicado*, pues es el sentido primero y fundamental de ser.<sup>16</sup> Decimos “ser” (ser como cópula verbal) de todo. Pero ese “es” dicho, que es una expresión del pensar única y la misma para todo, en verdad no significa una perfección “ser” única y la misma para todo, sino muchas, a saber: quiddidades, cantidades, cualidades, acciones, etc. Y sólo en y mediante el pensar, dicha multiforme variedad de perfecciones se resuelve en una sola cosa, a saber, el ser dicho. Y viceversa: el ser dicho se resuelve realmente en las perfecciones formales significadas por el predicado. El ser copulativo, que es (lógicamente) uno y el mismo, se resuelve en el ser predicativo, que es (realmente) muchos.

Aristóteles inicia, pues, su crítica desde este punto de vista. Dado que el ser en general no tiene sentido alguno, porque lo que es, es siempre un ser determinado: *substancia*, o *cantidad*, o *cualidad*, la afirmación de los Eléatas debe tener uno de estos significados: (a) o bien todos los seres constituyen una unidad según la categoría de la substancia o de la cantidad o de la cualidad, (b) o bien, dado que las substancias son múltiples, como lo son las determinaciones cuantitativas y cualitativas, la afirmación del eleatismo puede querer decir que todos los seres se reducen a una *única* substancia (por ejemplo, a un único hombre, a un único caballo, a una única alma), o bien a una *única* cualidad (un único blanco, un calor único, etc.). Pues bien, el procedimiento aristotélico consistirá en demostrar que, en cualquiera de los casos, la tesis fundamental del eleatismo es *contradictoria* consigo misma.

Algunos han denunciado la “miopía” de Aristóteles por juzgar con esquemas categoriales una concepción del ser que se sitúa en un orden anterior al ser categorial y más radical. La suerte del eleatismo estaría ya echada de antemano.<sup>17</sup> Es cierto que en la *Metafísica*, tras la afirmación de que “el ser no es un género”, se esconde una crítica al eleatismo por haber hecho de la indiferencia real entre categoría y trascendental una diferencia real. Es posible que Aristóteles padezca de miopía por no advertir un nivel último de ser más allá del ser categorial.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> “Se dice ser (“que es”) en varios sentidos, según expusimos antes en el libro sobre los diversos sentidos de las palabras [en alusión a V, 7]; pues, por una parte, significa lo que es (*to tí esti*) y algo determinado (“algo esto”, *tode ti*), y, por otra parte, lo cuál o lo cuánto o cualquiera de las demás categorías” (*Met.* VII, 1, 1028a 10-13).

<sup>17</sup> Aunque Aristóteles podría defenderse diciendo que el eleatismo ve doble, porque se ha dejado llevar por el logicismo implícito en derivar el Ser a partir de la naturaleza del todo diversa del ser como cópula.

<sup>18</sup> Santo Tomás advierte esta “miopía”, intentando de este modo “salvar” a Parménides: “Dicit ergo primo quod Parmenides assumit propositiones falsas, quia accipit quod

Pero en la *Física*, Aristóteles parece estar convencido de que los eléatas aceptan la esquematización categorial como punto de partida; de lo contrario, ¿cómo pueden decir que el ser es *finito* o *infinito*, *continuo* o *indivisible*? Estas expresiones sólo se entienden desde el ser categorial, de manera que son los mismos eléatas quienes también conciben el ser categorialmente. La crítica, por tanto, no es extrínseca; no sitúa a Parménides y Meliso en un orden del ser ajeno a sus filosofías, sino que más bien demuestra la contradicción *interna* de dichas filosofías.

“En efecto, (a) si [todas las cosas] van a ser substancia y cualidad y cantidad, estén separadas entre sí o no, muchos serán los seres (*polla ta onta*), (b) pero si todas las cosas son cualidad o cantidad, haya substancia o no la haya, esto es absurdo, si hay que llamar absurdo a lo que es imposible. En efecto, ninguna de las otras es separable, excepto la substancia, pues todas se dicen de la substancia como su sujeto. (c) Meliso afirma que lo que es, es infinito. Se sigue que lo que es, será una cierta cantidad, puesto que lo infinito es en la cantidad y no es posible que la substancia, la cualidad o una afección sean infinitas, salvo que lo sean accidentalmente, esto es, si al mismo tiempo son ciertas cantidades. Y es que la

---

est, idest ens, dici simpliciter, idest uno modo, cum tamen dicatur multipliciter. Dicitur enim ens uno modo substantia, alio modo accidens; et hoc multipliciter secundum diversa genera: *potest etiam accipi ens prout est commune substantiae et accidenti*. Patet autem quod propositiones ab eo sumptae in uno sensu sunt verae, et in alio sensu sunt falsae. Nam cum dicitur: quidquid est praeter ens est non ens, verum est si ens sumatur prout est commune substantiae et accidenti: si autem sumatur pro accidente tantum vel pro substantia tantum, falsum est, ut infra ostendetur” (*In I phys.*, lect. 6, n. 39). Y quizá sea Santo Tomás el único que puede legítimamente hacer esa denuncia, precisamente porque posee una metafísica que trasciende el aristotelismo en tanto que centrada en el *esse* como acto intrínseco que entra en composición *real* con la substancia y de la que se distingue realmente, que no dice la mera existencia como efectividad de realidades substanciales o accidentales, sino que, trascendiendo el orden categorial de la subsistencia e inherencia, dice la perfección primera de las cosas, dada inmediata y continuamente por el Ser subsistente, en virtud de la cual las cosas son sostenidas fuera de la nada: *son*, y por lo mismo, subsisten y actúan del modo que lo hacen. El *actus essendi* de Santo Tomás va más allá de la subsistencia e inherencia aristotélicas porque la nada es una alternativa “real” de las cosas: de la nada han surgido por creación y a la nada podrían volver por aniquilación. Pero fuera de una metafísica creacionista, ¿qué sentido tiene *ser* fuera de ser *algo* (*ti*)? Para Aristóteles (y lo mismo podría decirse de Platón), que nada sabe de una creación *ex nihilo*, ninguno. (Y es difícil, por no decir imposible, que lo tenga para Parménides, que niega toda génesis a partir del no-ser. Ser será también ser *algo*, algo que todo lo llena, “semejante a la masa de una esfera bien redonda”, leemos en B8, 43). Gracias a su original metafísica de la creación, puede Santo Tomás referirse a un acto, el *esse*, que ni consiste en la subsistencia o inherencia, ni se resuelve en la mera facticidad de una esencia posible actualizada, como sucede en la metafísica creacionista de Suárez. También Duns Scoto y Suárez acusarán a Santo Tomás de ver doble al defender la composición y distinción *real* de substancia y ser.

definición de infinito se sirve de la cantidad, pero no de la substancia ni de la cualidad. Entonces, si fuera substancia y cantidad, lo que es sería dos, y no uno solo (*duo kai ouch hen to on*). Pero si sólo fuera substancia, no sería infinito y ni siquiera tendría magnitud alguna, pues en tal caso sería una cantidad" (*Phys.* I, 2, 185a 27-185b 5).

Que todas las cosas *sean* una sola, puede darse de tres maneras: (a) porque a la vez unas subsisten y otras inhieren; (b) porque todas inhieren; (c) porque todas subsisten. En la primera alternativa, aun en el caso más favorable de que todas las cosas inhieran a la vez en una misma substancia, el todo no constituirá una unidad, pues son cosas distintas ser accidente y ser sujeto. La segunda alternativa es imposible, pues los accidentes son en y por la substancia. La única alternativa posible es que todos los seres constituyan una unidad según la substancia. Pero entonces, la afirmación de Meliso es contradictoria con la tesis monista. Decir que lo que es, es infinito, supone concebir la substancia cuantificada, y por lo mismo, ya no habrá una sola cosa, sino dos. Lo que es, para ser uno, sólo puede ser substancia, pero entonces no será infinito, porque ninguna substancia es de suyo infinita: la infinitud viene siempre mediante la cantidad. Los que dicen ser todas las cosas una sola, sólo pueden querer decir que todas las cosas son substancia (o una única substancia) sin magnitud alguna. Este será el único sentido en que se pueda decir *ser* el todo uno.

De momento Aristóteles se conforma con mostrar la incoherencia de un monismo de la substancia infinita, "según la materia" (*kata tèn hylên*), como se lee en la *Metafísica*. Queda pendiente la crítica al monismo de la substancia finita, "según el concepto" (*kata ton logon*), de Parménides. Ésta viene a continuación, cuando analizamos la tesis del eleatismo desde la otra perspectiva, desde la perspectiva de la unidad, es decir, cuando nos preguntamos en qué sentido dicen ser todo *uno*. Un *uno* no trascendental, sino categorial, en correspondencia con el ser categorial:

"Además, puesto que lo uno mismo se dice en muchos sentidos, como lo que es, hay que considerar en qué sentido dicen ser el todo *uno* (*einai hen to pan*). Se dice *uno* de lo continuo, de lo indivisible, o de cosas la noción de cuya esencia (*tou ti ên einai*) es una y la misma, como en el caso de jugo de uva y vino. Si es continuo, entonces lo uno es muchos, ya que lo continuo es divisible al infinito. (Presenta dificultad el asunto sobre la parte y el todo, aunque quizá no con respecto a nuestro argumento, sino en sí mismo; a saber, si parte y todo son uno o más de uno, y si son más, en qué sentido más. Lo mismo que sobre las partes no continuas; e igualmente, si cada una de ellas es una con el todo, en tanto que indivisible, porque entonces lo serán entre sí). Si se considera como indivisible, no tendrá cantidad ni cualidad ni, claro está, será infinito lo que es, como afirma

Meliso, ni finito, como afirma Parménides, ya que sólo el límite es indivisible, no lo limitado. Y si todos los seres (*ta onta panta*) son uno por su razón, como capa y manto, ocurre que (a) están proponiendo el argumento de Heráclito: lo mismo será ser bueno y ser malo, y (b) ser bueno y ser no bueno, de modo que serán lo mismo bueno y no bueno, hombre y caballo, y su argumento no tratará ya acerca de que los seres son uno, sino acerca de que son nada, y (c) ser de cierta cualidad será lo mismo que ser de cierta cantidad” (*Phys.* I, 2, 185b 5-25).

En Parménides la *continuidad* era uno de los signos del ser.<sup>19</sup> Sin embargo, no puede afirmarse que todas las cosas sean uno como un continuo, porque lo continuo es de alguna manera muchos: pues todo continuo es divisible al infinito, y por tanto contiene en sí muchas partes. Luego quien dice que lo que es, es continuo, necesariamente ha de admitir de alguna manera muchos. Y no sólo por la multitud de partes, sino también por la diversidad que parece existir entre el todo y las partes. También la *indivisibilidad* es propiedad del ser para Parménides.<sup>20</sup> Pero tampoco puede decirse que todas las cosas sean un uno indivisible. Porque lo que es indivisible no puede ser *cuanto*, porque toda cantidad es divisible, y en consecuencia no puede ser cualificado (se entiende de la cualidad que se funda en la cantidad). Y si no es *cuanto* no puede ser finito, como dijo Parménides, ni infinito, como dijo Meliso. Sólo el límite o el fin (el final) es indivisible, no lo limitado o finito, ni lo ilimitado o infinito.<sup>21</sup>

Por último, Aristóteles muestra por qué no se puede decir que todas las cosas son *uno* según la noción o razón (*logos*). Se seguirían tres inconvenientes: los contrarios serían una sola cosa conceptualmente, pudiéndose afirmar, por ejemplo, que la noción de bueno es la misma que la de malo; además, las nociones de bueno y de no bueno, de hombre y de caballo (no hombre), en general de *ser* y de *no ser*, y más radicalmente de *ser* y de *nada*, serían la misma, y en consecuencia, de la afirmación de que todos los seres son un *ser*, se seguiría que todos los seres son *nada*. Por último, los diversos géneros, como cantidad o cualidad, serían lo mismo según su noción.

En la medida en que el eleatismo haya podido defender la unidad del Todo según una unidad de definición de *esencias*, su postura vendrá a coincidir con la de Heráclito. Pero, ¿la ha defendido realmente? Eso

<sup>19</sup> “...uno, continuo (*syneches*)” (B8, 6); “Por tanto es todo entero continuo, porque lo que es toca con lo que es” (B8, 25).

<sup>20</sup> “Ni es divisible (*diaireton*), puesto que es todo entero semejante” (B8, 22).

<sup>21</sup> “Terminus indivisibilis, utpote punctus, est finis et non finitus; quia finitum et infinitum conveniunt quantitati” (Santo Tomás, *In I Phys. lect.* 3, n. 23 [4]).

piensa Aristóteles: “Parménides parece alcanzar lo Uno según el concepto”, leemos en la *Metafísica*. Según esto, Parménides habría alcanzado la unidad del Todo como unidad genérica del ser, y habría afirmado que *ser* es la definición última de todo (siendo el *elemento* de todas las cosas). Aristóteles, criticando este monismo materialista derivado de la Lógica, pues “ser no es un género”<sup>22</sup> y, por lo mismo, no entra en la definición de nada, muestra su convencimiento de que la unidad del Todo de Parménides se resuelve en un Todo Indiferenciado (todos los seres son *ser*), viniendo a proponer de nuevo lo mismo en esencia que Heráclito, y cayendo en los mismos absurdos.

### 3. El error fundamental

La doctrina del *ser uno* tiene pronto consecuencias para el lenguaje. Filósofos posteriores procurarán eliminar del lenguaje, en la medida de lo posible, todo rastro de pluralidad, traduciendo el monismo metafísico de Parménides y Meliso en un cierto monismo lingüístico. Aristóteles dedica las últimas líneas del capítulo a criticar estos planteamientos herederos del eleatismo y a individuar su error fundamental.<sup>23</sup>

“Los más recientes de los antiguos se sentían perturbados no fuera a ser que resultasen lo mismo, a la vez y respecto de las mismas cosas, uno y muchos. Por eso, algunos, como Licofrón, suprimieron el “es”; otros reformaron el modo de hablar, ya que no decían “el hombre es blanco”, sino “se ha blanqueado” (*leleykômenos*); ni “está caminando”, sino “camina”, a fin de evitar que lo uno resultase muchos al agregarle el “es”, como si uno y ser se dijeran en un único sentido (*monachôs*). Los seres, sin embargo, son muchos, ya sea en su razón (por ejemplo, una cosa es ser blanco, otra distinta, ser culto, aunque una misma cosa sea ambos; de esta manera, lo uno es muchos), ya sea por división, como el todo y las partes. En este punto estaban ya en una aporía, y admitían que lo uno es muchos, como si no fuera posible que lo mismo sea uno y muchos, siempre y cuando no se opongan. Pues lo uno es tanto en potencia como en acto (*esti gar to hen kai dynamei kai entelecheiai*). 3. Si procedemos de esta manera, parece imposible que los seres sean uno solo” (*Phys.* I, 2-3, 185b 25-186a 5).

La propuesta de Licofrón, discípulo de Gorgias, consiste en eliminar el verbo “es” de las oraciones, convirtiendo las oraciones copulativas en

<sup>22</sup> “Ser (*einai*) no es la substancia de nada, pues “lo que es” (*to on*) no es un género” (*Anal. Post.* II, 7, 92b 13); “Pero no es posible que sean un género de los seres ni lo uno ni lo que es” (*Met.* III, 3, 998b 22).

<sup>23</sup> Ya Platón, en el *Sofista*, presta atención a esta suerte de monismo lingüístico, siendo un claro precedente de la crítica aristotélica (cf. *Soph.* 251 a-c).



nominales puras; por ejemplo, no habría que decir “el hombre es blanco”, sino “hombre blanco”. La razón es clara: le parece que la palabra “es” como cópula verbal, compone dos realidades, cuando en verdad hombre y blanco son de algún modo uno, de lo contrario blanco no se predicaría de hombre. Como el uso del ser como cópula verbal haría concurrir lo uno y lo múltiple —pues mediante el “es”, lo que es uno, deviene muchos—, es preciso eliminarlo.

Sin embargo, como la eliminación del verbo ser como cópula verbal hace imperfectas las oraciones y puede generar confusión en el ánimo de los oyentes, otros, queriendo corregir esto, cambiarán el modo de hablar y no dirán “hombre blanco”, ni “el hombre es blanco”, sino “el hombre se ha blanqueado”, porque por “blanquearse” no creen que se haya de entender una realidad distinta que pudiera hacer que lo uno fuese muchos, sino cierto cambio del sujeto. Del mismo modo afirman que no debe decirse “el hombre está caminando” (“es caminante”), sino “el hombre camina”. También Aristóteles cree que no es necesario el uso del verbo ser como cópula, pero las razones son bien distintas. Recordemos que en *Metafísica* V, 7, refiriéndose al sentido de ser como predicado, dice:

“Pues en nada se diferencia “un hombre es convaleciente” de “un hombre convalece”, ni “un hombre es caminante o cortador” de “un hombre camina o corta”, y lo mismo en los demás casos” (*Met.* V, 7, 1017a 27-30).

Precisamente porque cada una de las categorías es ser, para significar que algo es, no es estrictamente necesario usar el verbo ser: basta con el predicado. “Ser” significa originariamente una multiplicidad de perfecciones que vienen expresadas en el predicado. Pero, a diferencia de estos pensadores, Aristóteles no niega su uso, porque no hay problema alguno en que lo uno sea muchos. Decimos “la hoja es verde” o “el hombre es animal”, y decimos bien, porque son realidades distintas ser hoja y ser verde, ser hombre y ser animal, que vienen unidas por el ser copulativo como expresión de la composición que lleva a cabo la mente por tratarse de realidades distintas que se dan en un mismo sujeto; pero se podría decir también “la hoja ha enverdecido” y “el hombre vive sensitivamente”, porque el “es”, además de *unir* en tanto que cópula verbal, *significa*, en un caso, una concreta perfección accidental, y, en el otro, una concreta perfección substancial.

Todas estas dificultades en torno al ser como cópula verbal, cuya sola presencia, según estos autores, haría que lo que es uno deviniese muchos, derivan, en última instancia, del error fundamental del eleatismo, a saber,

de afirmar que el ser y la unidad se dicen de un solo modo (*monachôs*), cuando en verdad se dicen de muchos (*pollachôs*). En efecto, lo que es uno de un modo, puede ser muchos de otro modo. El ser uno no se dice sólo de un modo, a saber, del *sujeto en acto*, como piensan estos autores. Estamos ante una metafísica de la sola substancia como sujeto “material” en acto, insuficiente a los ojos de Aristóteles, en tanto que miope para el ser accidental y el ser potencial. Pues lo que es uno *según el sujeto*, puede ser muchos *según la noción*, pues el ser y la unidad se dicen, de otro modo, de la esencia de algo; en efecto, una cosa es *ser* hombre, otra distinta, *ser* blanco, aunque un mismo sujeto sea ambos. Además, lo que es uno como un todo y como acto, puede ser muchos por división de sus partes, pues el ser y la unidad se dicen, de otro modo, de la potencia, de manera que lo que es uno en acto, es muchos en potencia. Aristóteles supera, pues, el parmenidismo mediante el ser como accidente y el ser como potencia.

Aunque estos autores encontraran una cierta solución para lo que es uno según el sujeto y muchos según la noción, sea eliminando el verbo “es”, sea conmutándolo, sin embargo, en el caso del todo y de las partes, no supieron encontrar una solución y, perplejos, se vieron de algún modo obligados a admitir lo que consideraban en el fondo absurdo. Pero nada hay de absurdo en admitir que lo uno sea muchos, a no ser cuando *uno* y *muchos* se toman como opuestos. Que lo uno en acto sea muchos en acto sí es absurdo, porque se oponen; pero que lo uno en acto sea muchos en potencia, no lo es, pues uno en acto y muchos en potencia no son opuestos. Se ha alcanzado así la conclusión principal, que no es otra sino la imposibilidad de que todos los seres sean uno solo.

#### 4. El argumento de Parménides

Una vez refutada la *tesis* fundamental de Parménides y Meliso, que afirma que *todo es uno* y niega la multiplicidad como tal, Aristóteles comienza ahora a resolver los *argumentos* que usan para probar dicha tesis.

“Y no es difícil resolver los argumentos que aducen. En efecto, tanto Meliso como Parménides, argumentan erísticamente (*eristikôs syllogizontai*) (ya que parten de premisas falsas y sus conclusiones no se siguen; la de Meliso es más bien tosca y no presenta una aporía, pero si se deja pasar un absurdo se llega a otros sin dificultad)” (*Phys.* I, 3, 186a 5-10).

Aristóteles insiste de nuevo, como hiciera ya en el capítulo anterior, en que tanto Meliso como Parménides argumentan sofisticamente, pues admiten premisas falsas y no observan la debida forma del silogismo.<sup>24</sup> Dejaré la crítica aristotélica al argumento de Meliso para centrarme en su crítica al argumento de Parménides. El texto entra en una larga y difícil discusión. Como en el caso de Meliso, se trata de mostrar qué falsedades asume y por qué no concluye correctamente:

“El mismo modo de argumentar puede esgrimirse contra Parménides, aun cuando hay algunas otras que le son específicas. La solución está en mostrar que sus premisas son falsas y sus conclusiones no se siguen” (*Phys.* I, 3, 186a 22-24).

Recordemos que, según la *Metafísica*, el argumento del que se sirve Parménides para afirmar que *todo es uno* se apoya en dos proposiciones: (a) fuera de lo que es, hay lo que no es; y (b) lo que no es, (no) es nada. Luego sólo hay una única realidad, y ninguna otra, a saber, ser: lo que es.<sup>25</sup>

“Su premisa es falsa porque supone que lo que es se dice en sentido absoluto, siendo que se dice en muchos (*haplôs lambanei to on legesthai, legomenou pollachôs*)” (*Phys.* I, 3, 186a 24-25).

Ya nos hemos referido, en un apartado anterior, a lo que podríamos llamar el “error fundamental” de Parménides y su escuela. Y para quien *ser* se dice de un único modo, es *lógico* que fuera de lo que es haya lo que no es. Lógico, porque estaríamos ante la razón misma y pura, absoluta, de ser. Pero no real ni verdadero, porque “ser no es un género”, no es una perfección aparte, sino que de un modo se dice *ser* lo que *subsiste*, la substancia; y, de otro modo, lo que *es en* otro, el accidente. Como *ser* se dice de muchos modos, y no sólo de uno, entonces es falsa la proposición que afirma que “fuera de lo que es, hay lo que no es”. Si tomamos, por ejemplo, lo que es como substancia, fuera de lo que *es* (substancia), hay lo que, de otro modo, también *es* (accidente).

“Y sus conclusiones no se siguen, porque si sólo admitiéramos las cosas blancas, y “blanco” significando una sola cosa, no por ello dejarían de ser muchas las cosas blancas, y no una sola. Lo blanco, en efecto, no será uno ni por continuidad ni por definición (*logos*), pues son cosas distintas el ser de blanco y el ser de aquello que lo recibe. Y no por ello habrá fuera de lo blanco nada separable, pues no es

<sup>24</sup> Cf. *Phys.* I, 2, 185a 7-10.

<sup>25</sup> Cf. *Met.* I, 5, 986b 28-30.

en cuanto separable, sino por su ser como se diferencia lo blanco de aquello que lo tiene. Pero esto Parménides aún no lo veía” (*Phys.* I, 3, 186a 25-32).

Recordemos que el argumento de Parménides concluía la unidad a partir del ser. Pues bien, sabemos que dicho argumento no concluye correctamente desde el momento en que su forma de argumentar no es válida en toda materia, como ocurriría si la forma de argumentar fuese la debida. Tomemos *blanco* en vez de *lo que es*, y digamos: “fuera de lo blanco, hay lo no blanco; y lo no blanco es nada”. ¿Se sigue de aquí que lo blanco sea uno solo? No. “Ni por continuidad”: pues no es necesario que todas las cosas blancas constituyan un *continuo* y, por lo mismo, sean *uno*. O también: lo continuo (y continuo era, para Parménides, el ser) no es uno absolutamente, pues el continuo es de algún modo muchos, en razón de su divisibilidad al infinito. De la unidad de continuidad no se sigue, pues, la unidad sin más. Aristóteles retoma así una crítica que ya había hecho en el capítulo anterior.<sup>26</sup> “Ni por definición”: tampoco es necesario que todas las cosas blancas tengan una misma definición y sean, por lo mismo, *uno*, pues la definición de blanco y la del sujeto que lo recibe son distintas. Por eso, aunque nada hay fuera (como separable) de lo blanco, de aquí no se sigue que lo blanco sea uno, porque fuera (como definición) de lo blanco hay el sujeto.

Pero Parménides no supo ver que algo uno en cuanto al sujeto podía ser muchos en cuanto a la noción o definición; por eso creyó que si nada hay fuera de algún sujeto, se sigue de aquí su unidad. Según la crítica aristotélica, para que se concluyera correctamente la unidad de lo *blanco* a partir de que lo *no blanco* es nada, se requeriría, además de la unidad del sujeto, la unidad de las partes y de las definiciones.

El texto sigue, y adaptando el ejemplo de *blanco* a *lo que es*, mostrará que la unidad en sentido absoluto no se concluye a partir del ser. Primero, porque sujeto y accidente son distintos en cuanto a la noción. Segundo, a causa de la multitud de partes. Veamos la primera razón.

“(a) Debe, entonces, admitir que “lo que es” no sólo tiene un único significado conforme al cual se predica, sino también que significa “lo que propiamente es” (*hoper on*) y “lo que propiamente es uno” (*hoper hen*). Pues el accidente se predica de un sujeto, de suerte que aquello en lo que sobreviene lo que es no será, ya que es distinto de lo que es, y, por consiguiente, será algo lo que no es. Por lo tanto, lo que propiamente es no se dará en otra cosa, pues no será posible que esta misma cosa sea algo que es, a menos que “lo que es” signifique muchas cosas, de

<sup>26</sup> Cf. *Phys.* I, 2, 185b 9-11.

tal manera que cada una sea un cierto ser. Sin embargo, se ha supuesto que “lo que es” significa una sola cosa. (b) Pero, por otra parte, si lo que propiamente es no sobreviene en nada, sino, más bien, alguna cosa en ello, ¿por qué lo que propiamente es va a significar más lo que es que lo que no es? Porque si lo que propiamente es, es también blanco, y ser blanco no es lo que propiamente es (pues ni siquiera le sobreviene que sea, pues nada es lo que no es lo que propiamente es), entonces lo blanco no será, y esto no en el sentido de no ser algo, sino en el de no ser en absoluto. Luego lo que propiamente es no será, ya que se ha dado por verdadero que es blanco, pero esto significaba “lo que no es”. Consecuentemente, también blanco debe significar “lo que propiamente es”, pero entonces “lo que es” tendría más de un significado” (*Phys.* I, 3, 186a 32-186b 12).

El texto, en su dicción oscura y un tanto tortuosa, intenta mostrar que en la proposición “fuera de lo que es, hay lo que no es”, “lo que es” no se puede tomar (a) ni sólo por el accidente, (b) ni sólo por el sujeto. Luego la unidad sin más no se sigue del ser. En efecto, cuando Parménides dice que fuera de lo que es está lo que no es, si se toma lo que es en un único sentido, es preciso que signifique “lo que propiamente es”, “lo que verdaderamente es”, es decir, substancia, y que signifique “lo que propiamente es uno”, esto es, indivisible. Porque si lo que es significara el accidente, como el accidente se predica del sujeto, se seguiría que lo que es se predica de lo que no es, y que lo que *no es* es lo que *es* (“será algo cuando no es”, *estai ti ara ouk on*), supuesta la proposición parmenídea según la cual fuera de lo que es (en este caso fuera del accidente), hay lo que no es (en este caso el sujeto). Pero los contradictorios no se predicán entre sí. Luego cuando Parménides dice: “fuera de lo que es está lo que no es”, por “lo que es” no puede entenderse accidente.

Pero tampoco puede entenderse como substancia. Supongamos que lo que propiamente es (la substancia) sea blanca. Entonces fuera de lo que es (o sea, fuera de la substancia) está lo que no es, o sea, lo blanco. Y no en el sentido de no ser algo, como lo blanco no es rojo, sino en el sentido de no ser nada, pues Parménides dice que fuera de lo que es está lo que no es, y que lo que no es (no) es nada. De aquí se sigue que lo que no es se predicaría de lo que propiamente es, y que lo que *es* es lo que *no es*, lo cual es imposible, porque los contradictorios no se predicán entre sí. Si para evitar este inconveniente dijéramos que lo que propiamente es significa no sólo el sujeto sino también el accidente, se sigue que lo que es significaría muchas cosas. Y así lo que es no será uno, porque sujeto y accidente son muchos en cuanto a la noción.

Pasemos a la segunda razón contra el argumento de Parménides, la que se toma a causa de la multitud de partes. Primero, en cuanto a las

partes cuantitativas; segundo, en cuanto a las partes de una noción. Respecto a lo primero, el texto sigue:

“Además, si lo que es es lo que propiamente es, tampoco tendrá magnitud, porque en tal caso el ser de cada una de sus partes sería diferente” (*Phys.* I, 3, 186b 12-14).

Si, como concluye el argumento de Parménides, lo que es fuese sólo uno, entonces la substancia *corpórea* no sería. La razón es clara: toda magnitud es divisible en partes, cada una de las cuales no tiene la misma noción, sino distinta. Luego el ser *uno* no tendrá magnitud y, por lo mismo, no será substancia corpórea. Pero la unidad absoluta del ser parmenídeo no sólo niega toda substancia corpórea, constituida de partes cuantitativas distintas, sino también toda substancia *definible*:

“Pero que lo que propiamente es sea divisible en otros que propiamente son, se hace también evidente en la definición. Por ejemplo, si hombre es algo que propiamente es, es forzoso que también animal y bípedo sean algo que propiamente es, ya que, si no fuesen algo que propiamente es, serían accidentes, ya sea de hombre o de algún otro sujeto. Pero ello es imposible, porque accidente se dice de lo que puede darse o no darse, o bien de aquello en cuyo enunciado aparece aquello en lo que sobreviene o bien de aquello en lo que aparece el enunciado de aquello sobre el que sobreviene (por ejemplo, el estar sentado es un accidente como separable, pero en lo chato se da el enunciado de nariz, de la que decimos que lo chato sobreviene). Además, el enunciado del todo no aparece en el enunciado de cuanto está presente o es constitutivo de aquél: así en bípedo no aparece el de hombre ni en blanco el de hombre blanco. Por consiguiente, si ello es así y en hombre sobreviene bípedo, es preciso, o bien que ello sea separable, de tal manera que sería posible un hombre que no fuese bípedo, o bien que en el enunciado de bípedo entre el enunciado de hombre, pero esto es imposible porque aquello entra en el enunciado de esto. Y, por otro lado, si bípedo y animal sobrevienen en otra cosa, y ni uno ni otro son algo que propiamente es, entonces también hombre sobrevendría en otra cosa. Pero lo que propiamente es no puede ser accidente de nada, y de aquello de lo cual se predicen ambos y cada uno en particular, ha de predicarse el compuesto. Luego el Todo (*to pan*) se compondría de indivisibles” (*Phys.* I, 3, 186b 14-35).

Supongamos, dice Aristóteles, que aquello uno que propiamente es, sea hombre. Como el hombre es un animal bípedo, *animal* y *bípedo* serán también lo que propiamente es, saber, sustancias, porque si no lo fueran, serían accidentes del hombre, o de algún otro, y esto es imposible. Para mostrar esto, Aristóteles aduce dos suposiciones. La primera es que accidente se dice de dos modos: de uno, como accidente separable, que puede o no ser en otro, como estar sentado; de otro modo, como accidente inseparable y propio. Y éste es el accidente en cuya definición

se incluye el sujeto al cual sobreviene, como ser aguileña o chata son accidentes propios e inseparables de nariz. La segunda suposición es que si algunas nociones se incluyen en la definición de algo, o en la definición de algo que lo integra, es imposible que en la definición de alguno de los integrantes se incluya la definición del todo. Así, bípedo se incluye en la definición de hombre, y algunas otras nociones integran la definición de bípedo o animal, por las cuales se define hombre. Pues bien, es imposible que se incluya hombre en la definición de bípedo o en la definición de alguna de las nociones que entran en la definición de bípedo o animal, porque en ese caso sería una definición circular. Por la misma razón, como en la definición de hombre blanco se pone blanco, no es posible que en la definición de blanco se incluya hombre blanco.

Supuesto esto, la argumentación es la siguiente. Si bípedo es accidente de hombre, o bien es accidente separable, y entonces podría suceder que el hombre no fuese bípedo, lo cual es imposible, o bien es accidente inseparable, y entonces será necesario que hombre entre en la definición de bípedo, lo cual también es imposible, pues bípedo se incluye a su vez en la definición de hombre. Por tanto, bípedo no puede ser accidente de hombre, y por la misma razón tampoco animal. Y si se dijera que ambos son accidentes de algún otro, se seguiría que también hombre sobrevendría a algún otro. En efecto, de ese otro del cual predicamos cualquiera de ellos separadamente, como “animal” y “bípedo”, podríamos predicar ambos simultáneamente, como “animal bípedo”, o sea, hombre. Pero esto es imposible porque lo que propiamente es no sobreviene a nada.

En suma: la indivisibilidad del ser parmenídeo no sólo excluye las partes de la magnitud, sino las partes de la definición. Con lo cual el Todo de lo que es será un conjunto de indivisibles, ni corpóreos ni definibles. Pero, ¿qué universo es éste?, parece preguntarse Aristóteles.

## 5. Parménides y los platónicos

Para mostrar que del argumento de Parménides no se sigue que todo sea *uno*, hemos visto a Aristóteles aducir como primera razón la diversidad de sujeto y accidente, pues si lo que es fuese *uno* (o sea, o sólo substancia o sólo accidente), entonces se seguiría el absurdo de que lo que *no es* es lo que *es*. Una segunda razón se tomaba de la magnitud: si todo lo que es fuese *uno*, entonces se seguiría el absurdo de que, de haber magnitud, ésta habría de ser indivisible. Pues bien, el texto de la *Física*

concluye con una referencia a quienes, convencidos de algún modo por el argumento de Parménides, acabaron concediendo ambos absurdos:

“Algunos han cedido a ambos argumentos: al de que todo es uno si lo que es significa una sola cosa, admitiendo que lo que no es, es; y al argumento basado en la dicotomía, suponiendo magnitudes indivisibles. Pero evidentemente no es verdad que, si lo que es significa una sola cosa y no es posible al mismo tiempo la contradicción, no vaya a ser nada lo que no es, pues nada impide que no sea absolutamente, pero no por ello lo que no es algo es lo que no es. Por otra parte, resulta absurdo decir que todo es uno si no hay otra cosa fuera de lo que es en sí mismo (*par’ auto to on*). ¿Quién, en efecto, entiende por lo que es en sí otra cosa que lo que propiamente es algo (*to hoper on ti einai*)? Si esto es así, nada impide que las cosas que son sean muchas, como se había dicho. Es evidente, entonces, que lo que es no puede ser uno en ese sentido” (*Phys.* I, c. 3, 187a 1-11).

¿Quiénes son estos “algunos”? A la luz de *Metafísica* XIV, 2, que, en tanto que crítica a planteamientos herederos del eleatismo, puede considerarse como una cierta continuación lógica de la *Física*,<sup>27</sup> estos “algunos” son, sin duda, los platónicos:

“Muchos son, ciertamente, los motivos de la desviación hacia estas causas [Uno y Díada Indefinida como principios], pero el principal es la manera anticuada en que se planteaban el problema. En efecto, les parecía que todos los seres serían uno solo, el Ser mismo (*auto to on*), si no se refutaba y se salía al paso del dicho de Parménides “*pues no forzarás en absoluto eso, que sea lo que no es*” (*ou gar mêpote touto damêi einai mê eonta*), y pensaban que, por el contrario, era necesario mostrar que lo que no es, es. Pues de este modo, los seres, si son muchos, podrán provenir de lo que es y de alguna otra cosa” (*Met.* XIV, 2, 1088b 35-1089a 6).

Aristóteles parece tener en mente el *Sofista* de Platón. La concepción del ser en Parménides llevaba a la exclusión del no-ser y, con ello, a la exclusión de toda pluralidad y generación reales. Platón responderá afirmando la realidad del no-ser.<sup>28</sup> Esto significa que concede a Parménides

<sup>27</sup> G. Reale, “L'impossibilità di intendere univocamente l'essere e la “tavola” dei significati di esso secondo Aristotele”, *o. c.*, pp. 311-314.

<sup>28</sup> “Uno [el sofista] se refugia en la oscuridad de “lo que no es”, asiéndose de ella en sus idas y venidas; y es difícil distinguirlo, a causa de la oscuridad de la región (...). El filósofo, por su parte, dedicado a la idea de “lo que es” siempre a través de razonamientos, tampoco es fácil de percibir, a causa, esta vez, de la luminosidad del lugar, pues los ojos del alma de la mayor parte de la gente son incapaces de mantener la mirada fija en lo divino” (*Soph.* 254a-b). Platón acabará trayendo algo de luz, la luz del ser, a la oscuridad del no-ser: “¿Sabes que hemos desobedecido a Parménides más allá de su prohibición? Nosotros, yendo en nuestra investigación más allá de lo que él había prohibido examinar, lo hemos puesto a prueba. El dice, aproximadamente: “*Que esto nunca*



la primera proposición, que afirma que fuera de lo que es está lo que no es; pero no la segunda, que afirma que lo que no es, es nada, pues admite “que lo que no es, es” (*esti to mê on*). De esta manera, no se sigue que lo que es sea uno solamente. Y también acabará suponiendo magnitudes indivisibles, haciendo que las magnitudes sean indivisibles “por dicotomía” (*ek tês dichotomias*), esto es, afirmando que la división de la magnitud se termina en los indivisibles: los cuerpos se resuelven en superficies, las superficies en líneas y las líneas en indivisibles.<sup>29</sup>

Aristóteles pasa ya a rechazar esta afirmación de realidad del no-ser, dejando para otro lugar la crítica a la afirmación de magnitudes indivisibles. Volvamos al texto de la *Física*:

“Pero evidentemente no es verdad que, si lo que es significa una sola cosa y no es posible al mismo tiempo la contradicción, no vaya a ser nada lo que no es (*ouk estai outhen mê on*), pues nada impide que no sea absolutamente, pero no por ello lo que no es algo es lo que no es (*outhen gar kôlyei, mê haplôs einai, alla mê on ti einai to mê on*)” (187a 3-6).

Platón afirmaba que lo que es, es un género, unívocamente dicho de todas las cosas según la participación del primer ser; y además admitía que los contradictorios no son simultáneamente verdaderos. De estas dos afirmaciones creía seguirse, no que nada es lo que no es (como sostenía Parménides), sino, por el contrario, que lo que no es, es algo. En efecto, si es imposible que los contradictorios sean verdaderos simultáneamente, y lo que es “significa una sola cosa”, esto es, substancia (*ousia*, noción central del platonismo), entonces se sigue que lo que es no-substancia es lo que no es. Pero algo es no-substancia: lo accidental. Luego algo es lo que no es, y así no es verdad que lo que no es, nada es, como afirmaba Parménides.

Pues bien, esto no es verdad. Que algo no sea lo que *es* absolutamente, no lo convierte necesariamente en algo que *no es* absolutamente, donde “no ser absolutamente” no tiene el sentido aquí de ser *nada*, sino de poderse decir absolutamente, sin más, *no es*. Lo que no es *ser*, también

---

*se imponga, que sean los que no son (ou gar mê pote touto damêi einai mê eonta); Pero tú aparta tu pensamiento de este camino de investigación*”. Y bien: Nosotros, en cambio, no sólo hemos demostrado que “los que no son” son, sino que además hemos puesto en claro cuál es la especie de “lo que no es” (258c-d). En este contexto hay que situar lo que Aristóteles dirá en otro lugar: “Platón afirmó, en alguna medida con razón, que la Sofística se ocupa de lo que no es” (*Met.* VI, 2, 1026b 14-15).

<sup>29</sup> Cf. *De caelo*, III, c. 1, 300a 7-12.

es *ser*, aunque de otro modo. No hay lugar para el *no ser* como tal, ni siquiera relativo. Esta es la afirmación decisiva de Aristóteles, crítico de Platón. Como dice Aristóteles, nada impide que (lo que no es, lo accidental) no sea absolutamente (pues no es substancia), pero no por ello lo que no es algo (substancia) es lo que no es.<sup>30</sup> El texto es, pues, una crítica al no-ser del *Sofista*, y de alguna manera una vuelta a la radicalidad de Parménides: lo que es toca a lo que es, y no hay lugar para un no-ser que lo divida, precisamente porque el universo de lo que es está ya inicialmente dividido y, por lo mismo, es múltiple. La multiplicidad (*ta polla*) sigue “trascendentalmente” a lo que es, y no requiere de lo que no es.

Es esta multiplicidad inherente a “lo que es” lo que Aristóteles vuelve a subrayar en las últimas líneas del capítulo. Es absurdo afirmar que todas las cosas son uno, a menos que haya algo fuera de lo que es en sí (*auto to on*), haciendo uso de una expresión típicamente platónica. Pues, si por “lo que es en sí” se ha de entender lo que propiamente es, a saber, la substancia, entonces nada impide que sean muchas, aun sin lo que no es.<sup>31</sup> Ya se ha visto que la substancia se divide en muchas nociones que pertenecen al género de la substancia, como hombre en animal y bípedo. Además, según las diversas diferencias del género existen muchas substancias en acto. En conclusión, el universo de lo que es, no es uno, tal y como afirmaban Parménides y Meliso.

---

<sup>30</sup> Una traducción frecuente como la siguiente: “..., pues nada impide a lo que no es, no que [no] sea en sentido absoluto, sino que sea lo que no-es-algo”, se introduzca o no el corchete, carece de sentido, pues si esto es una crítica, ¿de qué se le acusa a Platón? ¿De no haber entendido que el no ser se dice relativamente, como no-ser-algo? Pero siendo la afirmación de un no-ser relativo (más allá del no-ser absoluto de Parménides) la aportación esencial del *Sofista*, cuesta creer que Aristóteles, que conoce y cita el *Sofista*, no haya captado lo que cualquier lector de Platón es capaz. Aristóteles sabe bien que, precisamente como respuesta a Parménides, Platón ha afirmado la realidad del *no-ser*, resolviendo lo “otro” de la *ousia* como no-ser. Pero, y aquí está la crítica, lo *otro* de la substancia también es, y no cabe, por tanto, realidad alguna para el no-ser.

<sup>31</sup> En *Metafísica* XIV, 2, que se mueve en este mismo contexto de crítica a la herencia parmenídea de Platón, tras el texto ya citado donde Aristóteles da las razones que condujeron a afirmar que lo que no es, es, leemos: “Ahora bien, en primer lugar, si lo que es tiene muchos sentidos (pues en un caso significa la substancia, en otro que es de tal cualidad, en otro que es de tal cantidad, y así de las demás categorías), ¿en qué sentido serán uno todos los seres, suponiendo que no exista lo que no es?” (*Met.* XIV, 2, 1089a 7-10). Es importante advertir que para Aristóteles la multiplicidad viene garantizada por el ser, aun sin el no-ser.

Hemos llegado al final del camino. Pienso que ahora podemos formarnos una idea más clara de cómo leía Aristóteles a Parménides. Aunque en algunos momentos trate con desprecio a la escuela eleática (en especial a Meliso), sin embargo, siente por Parménides un gran respeto, heredado de su maestro Platón. Y su interpretación y crítica pueden seguir hoy iluminando los estudios sobre Parménides.